

# MARTOR



---

Title: “Deux figures de l’altérité dans les *Métamorphoses d’Apulée et la Vita* de Saint Syméon Salos”

Author: Teodor Baconsky

How to cite this article: Baconsky, Teodor. 1996. “Deux figures de l’altérité dans les *Métamorphoses d’Apulée et la Vita* de Saint Syméon Salos.” *Martor* 1: 24-28.

Published by: *Editura MARTOR* (MARTOR Publishing House), *Muzeul Țăranului Român* (The Museum of the Romanian Peasant)

URL: <http://martor.muzeultaranuluiroman.ro/archive/martor-1-1996/>

---

*Martor* (The Museum of the Romanian Peasant Anthropology Journal) is a peer-reviewed academic journal established in 1996, with a focus on cultural and visual anthropology, ethnology, museum studies and the dialogue among these disciplines. *Martor Journal* is published by the Museum of the Romanian Peasant. Interdisciplinary and international in scope, it provides a rich content at the highest academic and editorial standards for academic and non-academic readership. Any use aside from these purposes and without mentioning the source of the article(s) is prohibited and will be considered an infringement of copyright.

*Martor* (Revue d’Anthropologie du Musée du Paysan Roumain) est un journal académique en système *peer-review* fondé en 1996, qui se concentre sur l’anthropologie visuelle et culturelle, l’ethnologie, la muséologie et sur le dialogue entre ces disciplines. La revue *Martor* est publiée par le Musée du Paysan Roumain. Son aspiration est de généraliser l’accès vers un riche contenu au plus haut niveau du point de vue académique et éditorial pour des objectifs scientifiques, éducatifs et informationnels. Toute utilisation au-delà de ces buts et sans mentionner la source des articles est interdite et sera considérée une violation des droits de l’auteur.

*Martor* is indexed by EBSCO and CEEOL.



## Deux figures de l'altérité dans les *Métamorphoses* d'Apulée et la *Vita* de Saint Syméon Salos

Teodor Baconsky

Université de Bucarest, Faculté de Philosophie

On le sait bien, la peur que l'Étranger suscite lorsqu'il s'installe en marge d'une communauté close se dissout efficacement dans le ridicule. Pour ce qui concerne la peur, les choses s'expliquent aisément puisque l'Étranger est non seulement le messager d'un ailleurs inquiétant, mais aussi et surtout, un critique des moeurs locales dont le jugement perturbe la sérénité des autochtones. C'est sur cet arrière-plan d'anxiété collective que le ridicule intervient afin de sublimer la tentation première de l'agressivité. Mais, pour bien saisir le ridicule d'un autre faut-il encore être en mesure de ritualiser en quelque sorte la spontanéité autrement anarchique de la dérision.

Divinité ambiguë, le Rire doit écarter, voir incorporer le péril que l'Étranger incarne, sans toutefois affaiblir la sobriété de ceux qui sont tenus de garder la cité. C'est peut-être contre ce risque que Platon entend réagir en chassant de sa République les grands railleurs :

«Il ne faut pas non plus que nos gardiens soient portés à rire (*oudè philogétotas ge dei einai*), car, si l'on se livre à un rire violent (*ischuro géloti*) il entraîne généralement un changement violent (*ischuran kai metabolèn*) dans l'âme. (...) Il est donc inadmissible qu'on représente des hommes respectables (*anthropous axious*) dominés par le rire et encore moins les dieux» (*République* III, 388 e - 389 a).

Malgré cette austérité de principe, la censure du rire est plutôt rare dans un monde pré-chrétien porté depuis toujours vers des relations humaines somme toute assez brutales. Et on notera, en l'occurrence, l'extrême mobilité d'une dérision qui frappe aussi bien les étrangers et les indigènes. La *shame-culture* évoquée par E.R. Dodds a forgé de bonne heure des codes éthiques centrés sur l'honneur: en absence de toute attente-sotériologique, l'image que les autres se font de chacun s'avère être décisive, car elle établit la dignité de l'individu à l'intérieur des groupes guerriers et politiques. Le revers de la *timè* sera par conséquent la *charma* - moquerie que le groupe réserve à ses propres perdants. Du coup, le rire garantit la cristallisation de ce que Richard Senett aurait désigné comme *lien de rejet*. A la différence du monde biblique (ou le rire des ennemis l'emporte sur celui des proches et renvoie systématiquement à l'idée d'une sanction divine) le rire païen est d'abord intra-communautaire, ensuite agonale (la vertu militaire faisant valoir les qualités morales de la personne) et toujours associé à la mémoire héroïque de la société concernée.

Chez les Grecs, le rire dénonce souvent les dysfonctionnements du contrat social et tend ainsi à conserver le pureté du groupe dominant. Le rire des voisins - expression d'un contrôle éthique de proximité typiquement traditionnel -

ainsi que le thème de la «joie des concitoyens» face aux malheurs familiaux des autres sont les deux pôles d'une méchanceté collective dont le but n'est pas la satisfaction immédiate, mais plutôt la proclamation vitaliste d'une «normalité» définie par la force physique.

Présent chez Sophocle, omniprésent chez Hérodote, le thème du rire des ennemis s'efface chez Thucydide, aux yeux duquel *katagelao* ridiculise uniquement la ruine des vertus civiques. Mais le rire est plus qu'un instrument d'autocritique. Les Grecs ont su très tôt que la dérision contredit (tout en exposant) l'indigence de la condition humaine: sa rareté, ainsi que sa présence dégagant une force surhumaine ont pu associer le rire aux divinités olympiennes. Il s'agit d'un lieu commun qui allait connaître une fortune littéraire considérable, puisqu'on le retrouve assez tard, jusque dans la vulgate philosophique de l'hellénisme où le rire, tout comme le suicide, est une question de liberté et même un modèle d'autonomie inspiré du comportement des immortels. Selon S. Avericev (1977, p. 16) qui cite à cet égard un beau passage tiré de Proclus, «l'idéal logique d'une telle liberté (comme celle gratuite, voire absurde dont jouit le héros grec) peut être symbolisé de deux façons: par l'acte de rire et par l'acte du suicide. En riant, l'homme se débarrasse de la crainte et en se tuant, il se débarrasse de l'espoir».

En tout état de cause, le rire rituel des Grecs relevait simultanément d'Apollon et de Dionysos (ainsi que du culte d'Aphrodite *philomeidés*) et il aurait dû se manifester autour du *kômos* et des phallophories même si Dionysos lui-même n'a jamais été confondu avec Gélos: au-delà de ses fonctions révélatrices d'une sérénité épanouie et solaire, ce type de rire sous-tendait une culture hybridique, un système de l'injure dont le vocabulaire puisait aux mythes du sexe.

Pourtant, on n'a apporté aucune réponse définitive à la question de savoir si les Grecs et les Romains ont jamais voué un culte à une divinité du rire. A-t-on ressenti l'importance quelque peu métaphysique du rire jusqu'à en faire une divinité à part entière? Une source lit-

téraire qui soutient l'affirmative est le roman initiatique d'Apulée, *Les Métamorphoses*. Souvent employée dans le texte, la notion de «rire» se retrouve finalement personnifiée lors de l'introduction de la fête du dieu Risus à Hypata. A l'occasion de cette fête, qui remonterait à la fondation d'Hypata, en Thessalie, on vidait des coupes de vin et on célébrait la divinité du jour en organisant, au dépens d'une victime volontaire ou désignée, une plaisanterie censée amuser toute la cité. Illustration de ce procédé, l'aventure de Lucius qui «tue» la nuit des outres qu'il prend pour de voleurs, demeure, selon les spécialistes, un épisode fictionnel, malgré ses appuis probables dans le folklore ou la religion gréco-romaine.

La manière dont Apulée compose l'épisode nous fait remarquer que Risus a besoin à la fois d'un hiérophante et d'une victime entièrement ignorants de la magie afin que le rituel s'accomplisse dûment; d'où le choix obligatoire d'un *étranger* (*puer et peregrinus, homo alienus*, cf. *Métam.* II, 21, 7; III, 3, 9, apud. S. Milanezi, 1992, p. 127). Avant d'être un *pharmakos* pour le rire, la victime sera un héros qui écarte les maux (*alexikalos*). Après la lutte contre les voleurs illusoire, Lucius compare d'ailleurs son exploit à celui d'Hérakles tuant Géryon ou Cerbère. En d'autres termes, l'ambivalence du rire éclate ici non seulement à travers la dérision qui frappe l'Étranger, mais aussi dans l'auto-ironie de ce dernier qui démontre ainsi sa volonté d'intégration. Cet *homo alienus* qu'incarne Lucius est ici le sujet d'une précarité épiphanique.

Toute autre sera, des siècles plus tard, la situation des «fous en Christ» byzantins, auxquels nous allons nous attacher maintenant. Si le personnage d'Apulée était un étranger de passage, désigné comme victime d'un sacrifice transfiguré par la dérision, le *salos dia Christon* utilise au contraire un camouflage ridicule volontairement choisi afin de «renverser l'édification».

Notons d'emblée que les valeurs du *salos* excèdent le champ sémantique de la sainteté telle que la doctrine du juste milieu a pu d'abord le

délimiter pour l'imposer ensuite à la sensibilité religieuse occidentale. Le *salos* n'a rien d'un Ciceron ou d'un Sénèque catéchisé. Il n'a rien non plus d'un barbare qui convertit ses rudesses paysannes en rigorisme monacal. Il ne possède et ne déploie ni sagesse, ni érudition. Il ne fait jamais trembler les grands, il n'entretient pas de relations à la cour impériale et nul hagiographe ne saurait lui attribuer quelque ascendance nobiliaire. Venu de nulle part, cet étrange champion de l'errance se manifeste partout comme *l'homme d'un autre monde*. Abandonnant la commode salubrité du désert, le *salos* retourne au monde afin d'en transfigurer les insanités et les limites. Il porte le masque de la déraison pour mieux exalter la présence salvifique du Logos. Il pratique la folie de la Croix à travers une certitude continuellement vivifiée par le doute. Il sait cacher l'austérité d'un prophète sous l'apparence d'un fêtard débauché, tout en faisant de son rire la manifestation de l'Aiôn, le signe eschatologique par excellence.

Sa stratégie pose, néanmoins, toute une série de problèmes. Problème, d'abord, créé par la tension entre le pouvoir charismatique et l'autorité institutionnelle, manifestée, en l'occurrence, par la collision entre prophétisme et sacerdoce. Problème, ensuite, concernant les embarras de la littéralité, étant donné que le phénomène des *saloi* repose - à l'instar de tant d'autres pratiques religieuses paléochrétiennes - sur un fondement biblique entendu à la lettre. Problème, enfin, posé par la nature élitiste du monachisme en général et l'exemplarité qui en découle: le sens même de la folie en Christ n'aurait-il pas été menacé par une promotion, d'une part, officielle, d'autre part, collective? Sans doute. Le débat, ainsi que les solutions qu'on lui a apportées attestent en tout cas le libéralisme disciplinaire du christianisme oriental, fortement marqué par le souci intégrateur de l'Orthodoxie byzantine: cette même hiérarchie qui condamna - à travers l'origénisme - la doctrine d'une communauté spirituelle à deux vitesses, sut canoniser, au niveau individuel, ses fous en Christ; quelles qu'en soient les manifestations, la

sainteté est conçue comme un état personnel charismatique et non comme un privilège gnostique, appartenant à une quelconque élite.

D'un point de vue typologique, la folie en Christ est une forme de *xenitéia* à rebours. Malgré son radicalisme, ce dépaysement volontaire vécu, cette fois-ci, au coeur même de la ville, n'a rien d'un haineux sectarisme antimondain. Cet abandon de soi implique, au contraire, une pluralité de milieux sociaux, puisque le fou en Christ est un éternel visiteur, un témoin itinérant dont la présence investit et transfigure la suffisance des environnements concernés.

T. Spidlik (1964, col. 752 - 758) a pertinemment classé les caractéristiques théologiques du fou en Christ. Il y a d'abord la «liberté d'un enfant de Dieu» (cf. *Vita Sym. Sal.*, P.G. 93, 1669 c) définie par un haut degré de permissivité en matière de comportement moral extérieur. Il convient d'ajouter à cela sa fondamentale simplicité d'esprit: le *salos* est un *idiotes* et un *agrammatos*, dans la lignée de *l'agnoia* patristique. Mais, cette idiotie qui feint l'impuissance mentale est en fait le masque d'une faculté prophétique et le prétexte d'une ferveur missionnaire. A cela s'ajoute, pour finir, le désir de casser les stéréotypes spirituels, les automatismes d'une vie chrétienne superficielle, les clichés d'une morale figée. Le *salos* se conduit en serviteur secret de Dieu (*kruptos doulos*) qui veut passer pour un esprit irrégulier et se présente comme antihéros de l'ascétisme.

Ainsi, la vie du fou est le contre-modèle de la *vita* byzantine classique: grâce au *salos*, le temps linéaire de l'espace urbain (jalonné par des émeutes, des calamités et des reconstructions) s'identifie à l'espace-temps de la sainteté traditionnellement bannie *extra muros*.

Saint Syméon Salos, fêté le 21 juillet, demeure la figure la plus ancienne et la plus complexe de cette catégorie. La notice insérée dans le *Synaxaire arménien* nous présente les trois principaux stades de sa vie: on le voit d'abord quitter Emesse pour Jérusalem, où il entre en monachisme. Puis, il s'installe au désert, sur le bord de l'Arnon, en Transjordanie, où il mène,

dans la compagnie du diacre Jean, et pendant 40 ans, une existence «d'ange corporel». Enfin, il revient en ville afin de «convertir les égarés par la folie, avec l'aide de Dieu, à la science de la vérité et à la contrition de la pénitence.» Plusieurs exploits illustreront, de manière symbolique, les extravagances de Syméon en tant que *salos* urbain. Il s'introduit en ville en traînant un chien crevé. Il trouble la liturgie en jetant des noix sur les fidèles. Il passe tout un carême sans rien manger, mais, une fois le Jeudi Saint arrivé, il s'alimente publiquement «de pain avec du vin». Non content de cette performance, il s'introduit tout nu dans le bain des femmes. Il prédit un séisme, il guérit un pécheur frappé d'épilepsie pour avoir fréquenté une femme mariée. Enfin, il se fait passer pour l'amant d'une servante fornicatrice qui se trouvait enceinte. Lorsque la maîtresse de l'intéressée interpelle Syméon, en lui demandant: «O, sot, qu'as-tu fait avec ma servante?», le saint réplique: «Oui, je l'ai fait, pour que tu aies un petit Syméon». L'heure venue, la servante n'arrive pas à accoucher et c'est seulement alors que le *salos* fait éclater la vérité, en disant: «Par mon Jésus-Christ, l'enfant ne sortira pas des entrailles que quand la mère aura avoué le père de l'enfant.»

La mort de Syméon couronne sa carrière de saint caché: retiré dans sa hutte, il tomba mort, dans un radical anonymat. Deux pauvres allèrent le laver, sans prêtre, l'emportèrent et l'enterrent. Unique témoin du cortège funéraire, un verrier juif qui s'était fait baptiser par Syméon s'exclame alors: «Je vois une grande foule tenant des flambeaux qui chante d'une voix douce, en disant:

«Tu es heureux, Syméon le sot, de n'avoir personne parmi les hommes pour te rendre service et t'enterrer, ce sont les milices célestes qui te rendent ce service.»

Et le hagiographe de continuer:

«Le jour suivant, le diacre Jean - fidèle compagnon du défunt - vit en vision que les anges descendus du ciel enlevaient le corps du bienheureux Syméon et l'emportaient au désert. (...) De nombreux citoyens de la ville s'étant rendus

le matin à la tombe et l'ayant ouverte, n'y trouvèrent point le corps du bienheureux. Ils rendirent gloire à Dieu. Ils allèrent construire sur le tombeau vide un oratoire et y installèrent des lampes qui ne devaient point s'éteindre.»

D'une part, le verrier juif, «étranger» par excellence est le seul à reconnaître la sainteté de Syméon après la mort de ce dernier. D'autre part, le cadavre est emporté par les anges au désert, de façon que la tombe de l'étranger sanctifié demeure vide. On le voit bien, tout se tient dans ce récit hagiographique qui nous permet maintenant de rappeler certains faits, en guise de conclusion.

Dès le II<sup>e</sup> siècle, le christianisme patristique s'était constitué autour du dualisme *terre-cieux* et de l'antagonisme doctrinal opposant *orthodoxie* et *hérésie*. Cette grille transformait le saint en héros transcendantal extérieur à l'histoire proprement humaine. Or, avec l'émergence du *salos*, cette conception change radicalement, puisque son projet finit par réhabiliter le monde. Si dans la tradition occidentale, cette prise sur l'ici-bas évoluera vers une progressive désacralisation de l'existence, le monde que le *salos* invente tente en revanche d'éviter la séparation même entre le sacré et le profane. A partir du V<sup>e</sup> siècle et grâce à l'expérience des fous en Christ, l'homme byzantin apprend à tout sacraliser, ou plutôt à ne rien profaner, puisque le sens de la Rédemption réside toujours dans la fondamentale ambiguïté du péché. Evidemment, cette expérience consommée dans le *no man's land* entre la terreur du sacré et la désolation du profane ne fut jamais partagée par le grand nombre. Les principes immémoriaux du pur et de l'impur ont gardé leur poids, les hiérarchies ont su réaffirmer leur autorité et les promesses eschatologiques ont continué à s'opposer aux réalités terrestres. Il semble néanmoins qu'après avoir connu la lucide frénésie de la folie en Christ, *l'homo alienus* évoqué par Apulée n'aurait plus jamais pris des outres enflées de vin pour des véritables voleurs.

### Références bibliographiques

AVERICEV S., 1977, «Notion de l'homme et tradition littéraire à Byzance», *Studia Medievali*, XVIII, I, Spoleto.

MILANEZI S., 1992, «Outres enflées de rire. A propos du dieu Risus dans les „Métamorphoses d'Apulée“», *Revue d'Histoire des Religions*, t. CCIX, fasc. 2, Paris, P.U.F.

SPIDLIK T., 1964, «Fous pour l'amour du Christ», *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, vol. V, Paris, Beauchesne, col. 752 - 758.

«Vie de Syméon qui se fit sot pour le Christ et de Jean l'Anachorète“ (15 hrotis/21 juillet)», *Synaxaire arménien de Ter Israël*, *Patrologia Orientalis* XXI, éd. G. Bayan.

